





Slavoj Žižek, John Milbank

LA MOSTRUOSITÀ DI CRISTO

PARADOSSO O DIALETTICA?

TRANSEUROPA

DIFFERENZE

*Collana diretta da Gianni Vattimo
e Santiago Zabala*

Nella stessa collana:

1. H. G. Gadamer, *Lettura, scrittura e partecipazione*
2. M. Adinolfi, *Una passione senza misura*
3. R. Rorty, *Verità e libertà*
4. C. Dotolo, *Abitare i confini*
5. A. Ganji, *Iran, Islam e democrazia*

TITOLO ORIGINALE:

The Monstrosity of Christ

Traduzione di Damiano Bondi (saggi di Žižek)
e Alice Gonzi (saggio di Milbank)

© 2009 MIT PRESS, CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS
© 2010 PIER VITTORIO E ASSOCIATI, TRANSEUROPA, MASSA
WWW.TRANSEUROPAEDIZIONI.IT
ISBN 9788875801021

COPERTINA: IDEA, PROGETTO GRAFICO E LETTERING DI FLORIANE POUILLOT

INDICE

Damiano Bondi, <i>Introduzione</i>	VII
Mostro a due teste o mostro a tre teste?	VII
Slavoj Žižek, <i>La paura di quattro parole: un modesto appello per una lettura hegeliana del cristianesimo</i>	3
Il problema di Cristo nell'Ortodossia...	8
... e in Meister Eckhart	16
«Una questione più oscura e terribile...»	33
Da Giobbe a Cristo	44
La doppia kenosis	55
Cristo con Wagner	62
La mostruosità di Cristo	80
Verso una teologia materialista	96
John Milbank, <i>La doppia gloria, o paradosso contro dialettica: su un certo dissenso da Slavoj Žižek</i>	129
1. L'animale eroto-linguistico	129
2. Metanarrazioni cattoliche contro metanarrazioni protestanti	154
3. Univocità, differenza e dialettica	162
4. Il paradosso: un concetto nebuloso	209
5. Cristianesimo, paradosso e dialettica	235
6. Sulla filosofia della storia	303
Slavoj Žižek, <i>Chiarezza dialettica contro il nebuloso concetto di paradosso</i>	309
Materialismo, teologia e politica: i termini del dibattito	309
Dalla teologia della "morte di Dio" al pensiero post-secolare... e ritorno	339
Legge, Amore e Pulsione	360
La necessità di un pollo morto	387



INTRODUZIONE

Mostro a due teste o mostro a tre teste?

“Noi predichiamo un Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani”... mostruoso per Slavoj Žižek.¹ Il quale, miscelando sapientemente la più fine logica hegeliana con ardite ed eclettiche deviazioni nelle più diverse forme espressive del contemporaneo, intavola un dibattito dai tratti specificamente “dialettici” con l’“ortodosso radicale” John Milbank. A ben guardare, infatti, la preponderanza attribuita a Žižek in questo volume non è da riscontrare tanto nella quantità di pagine a firma di questi rispetto a quelle a firma di Milbank, quanto piuttosto nella stessa struttura “a triade hegeliana” dell’opera: il saggio di Milbank, in seconda posizione, rappresenta l’“idea” žižekiana “fuori di sé”, la sua “antitesi”, che perviene ad una “sintesi” finale con l’ultimo saggio del «gigante di Ljubljana».² Eppure, questa lettura diventa tanto più problematica quanto più si approfondiscono le due diverse posizioni degli studiosi, in particolare circa le loro concezioni della dialettica e del paradosso.

In un primo approccio, infatti, potrebbe sembrare che (per riprendere il titolo dell’introduzione di Creston Davis all’opera ori-

1. Cfr. 1 Cor 1, 23.

2. Così è chiamato Žižek in L. F. Clemente, *Giobbe, Cristo e l’impotenza divina*, «Davar», n. 5, Diabasis, Reggio Emilia, 2010, p. 107.

ginale inglese)³ la teologia del «Sabato Santo» di Žižek non prelude affatto direttamente a quella della «Pasqua di Resurrezione» di Milbank, come anche che, del resto, quest'ultima non derivi affatto direttamente dalla prima: in altre parole, potrebbe sembrare che il mostro cristico di Žižek sia un mostro “a tre teste”, fondato su una dialettica storica ternaria dalle ascendenze spiccatamente trinitarie, e che quello di Milbank sia invece un mostro “a due teste”, affine al carattere prettamente paradossale della dottrina delle due nature coesistenti in Cristo. E, in effetti, alcune affermazioni dei due autori parrebbero convalidare tale interpretazione: se per Žižek «il vero significato della Trinità divina» risiede nel fatto che «la manifestazione di Dio nella storia umana è parte della sua stessa essenza», cosicché dopo la morte “reale” del Dio incarnatosi completamente in Cristo non vi sarebbe ormai altro che lo Spirito Santo – ovvero «la “sintesi” del Padre e del Figlio», «la sostanza spirituale della comunità» dei credenti – per Milbank, d'altro canto, «deve essere infinitamente accentuato» «il paradosso dell'Incarnazione», «in modo tale che qui uno specifico modello umano finito venga esaurivamente identificato con l'espressa personalità (il *Logos*) di Dio stesso», il quale però rimarrebbe, in quanto Padre, eternamente esistente e trascendente.⁴

Tuttavia, altre dichiarazioni rendono questo dualismo molto meno accentuato, fino a farlo scomparire, o, addirittura, cambiare di segno: Žižek, ad esempio, parla di un «paradosso dialettico» per cui, già in Hegel, contrariamente alla storiografia filosofica manualistica, non ci sarebbe «alcun bisogno di un terzo termine», giacché «il Tutto hegeliano è un Tutto tenuto insieme dal processo degli antagonismi interni»; e Milbank, d'altro canto, afferma che, pur se in un'accezione particolare, «il paradosso è mediazione», ovvero è (come dice c) un «paradosso dialettico».⁵ Questa strana *coincidentia oppositorum* può del resto essere rilevata, tra le righe, anche nelle conclusioni socio-teologiche delle argomentazioni dei

3. S. Žižek, J. Milbank, *The monstrosity of Christ*, The MIT Press, Cambridge-London, 2009, p. 2.

4. Cfr. *infra*, pp. 15, 16, 225.

5. Cfr. *infra*, pp. 83, 336, 335, 225.

due: in particolare, se il «materialismo logico» žižekiano sfocia, per il suo fondamentale carattere cristiano, in un “materialismo pneumatologico” in cui l’Agape si manifesta soltanto come «amore politico», l’*ordo amoris* milbankiano, al contempo, si risolve in una «gerarchia ontologica» che mantiene un carattere dichiaratamente “sofianico”.⁶

Indice di questo problema ermeneutico è lo stesso Hegel (di cui Žižek si dichiara discepolo),⁷ il quale affermò recisamente: «Non v’è proposizione di Eraclito ch’io non abbia accolto». ⁸ Come avrebbe dunque accolto, Hegel, il frammento 8 [Diels-Kranz] di Eraclito: «l’opporci è concordare, e dalla lotta dei contrari procede la splendida armonia»? In maniera dialettica o, piuttosto, paradossale? In una struttura cristologica “a due teste” (per cui, ad esempio, in Cristo, si perverrebbe ad un’«armonia» agonico-contrappuntistica tra le sue due nature), oppure piuttosto in una struttura trinitaria “a tre teste” (per cui lo Spirito “procederebbe” dalla «lotta dei contrari» del Padre e del Figlio, il quale si ribella sulla Croce al decreto del Padre trascendente che lo avrebbe abbandonato)?

Forse una risposta può essere ricercata nell’interpretazione del sopra-citato frammento eracliteo fornita da Denis de Rougemont, il quale vi vedeva la prefigurazione sia della dottrina trinitaria sia di quella cristologica: «La Trinità trasferisce in Dio stesso il paradosso dell’uno e del diverso, mentre l’Incarnazione porta all’estremo la coesistenza dei contrari»; e come il «dogma della Trinità, fuori della tradizione ecclesiastica, ha fornito il modello della dialettica hegeliana»,⁹ così quello delle due nature, che “senza confusione

6. Cfr. *infra*, pp. 316, 317, 322, 326, 380, 200, 189, 250, 256.

7. Potremmo anche dire, per spingere ancora oltre il parallelo tra i due autori, che come Milbank è un cristiano “ortodosso radicale”, così Žižek è un hegeliano “ortodosso radicale”. E dovremmo intendere, per entrambi, il termine “radicale” (anche) nel senso di “estremista”, ovvero al limite tra l’ortodossia e l’eterodossia (l’uno rispetto al cristianesimo, l’altro alla vulgata hegeliana). Milbank in particolare rischia di apparire talvolta come un “radicale libero”, sia perché (in senso ironico-letterale) è “altamente reattivo”, sia perché (in senso traslato-metaforico) va così alla radice da non mostrare più alcun legame evidente con il maestoso albero secolare alla radice del quale dovrebbe essere.

8. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I vol., Nuova Italia Editrice, Perugia-Venezia, 1930, p. 307.

9. D. de Rougemont, *L’Un et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, trad. it. *L’uno e il diverso*, Edizioni Lavoro, Roma, 1995, pp. 16, 32.

né separazione”, in Cristo “si incontrano in un’unica persona”, ha determinato nel vissuto dell’uomo occidentale la pratica di un’*imitatio Christi* che lo ha modellato sempre più come «l’uomo della contraddizione, l’uomo dialettico per eccellenza», «crocifisso tra i contrari che lui stesso ha definito», «in un equilibrio sempre minacciato, in agonia perpetua».¹⁰

In definitiva, allora, per dirimere (almeno provvisoriamente) la questione, rivolgiamoci a G. K. Chesterton, citato con ammirazione più volte (per altri passi) sia da Žižek che da Milbank: Chesterton definì il paradosso come «la verità che si mette a testa in giù per richiedere l’attenzione».¹¹

Una verità, dunque, che appare mostruosa, ma che in realtà ha una sola testa, un solo volto. Per poterla guardare dritta negli occhi, dobbiamo, almeno per un istante, ribaltare noi stessi. Dobbiamo osare un kierkegaardiano salto della/nella fede – un salto *mortale*.

Damiano Bondi

RINGRAZIAMENTO

Vorrei ringraziare le persone che mi hanno aiutato e che hanno collaborato con me a questo lavoro di traduzione: Alice Gonzi, Silvio Morigi, Mario Micheletti, Giancarlo Baffo.

10. D. de Rougemont, *Le malattie dell’Europa*, in S. Locatelli – G. Huen De Florentiis, *Denis de Rougemont. La vita e il pensiero*, Ferro Edizioni, Milano, 1965, p. 63.

11. G. K. Chesterton, *The Paradoxes of Mr. Pond*, House of Stratus, Cornwall, 2008, p. 41.

LA MOSTRUOSITÀ DI CRISTO



Slavoj Žižek

**LA PAURA DI QUATTRO PAROLE:
UN MODESTO APPELLO PER UNA LETTURA
HEGELIANA DEL CRISTIANESIMO**

G. K. Chesterton concludeva *L'oracolo del cane* con la difesa da parte di Padre Brown della realtà del senso comune: le cose sono proprio ciò che sono, non portatrici di mistici e reconditi significati, e il miracolo cristiano dell'Incarnazione è l'eccezione che garantisce e sostiene questa comune realtà:

«La gente accoglie prontamente le notizie campate in aria, diffuse da questo o da quello. Ciò travolge tutto il nostro vecchio razionalismo e scetticismo; avanza come un mare, e il suo nome è: superstizione. [...] È il primo effetto di non credere in Dio, questo perdere il senso comune e non poter vedere le cose come sono. Qualunque argomento di cui si discorra attribuendogli molta importanza, dilaga all'infinito, come la visione di un incubo. E un cane è un presagio, un gatto è un mistero, e un maiale è una *mascotte*, e uno scarafaggio diventa uno scarabeo, chiamando a raccolta tutta la fauna del politeismo dall'Egitto e dalla vecchia India; il cane Anubis e il gran Pasht dagli occhi verdi e tutti i sacri tori urlanti di Bashan, rotolando indietro, fino agli dèi bestiali dei primordi, incarnati in elefanti e serpenti e coccodrilli; e tutto perché si ha paura di quattro parole: "Egli si fece Uomo"».¹

1. G. K. Chesterton, *The Oracle of the Dog*, in *The Complete Father Brown Stories*, Wordsworth Editions, Ware, 2006, pp. 394-395 (trad. it. *I racconti di Padre Brown*, San Paolo, Alba, 1995, p. 476. Nell'edizione italiana il passo termina con «si ha paura di

Dunque, era proprio per il suo cristianesimo che Chesterton preferiva le spiegazioni prosaiche rispetto alle sbrigative soluzioni della magia sovranaturale – come testimoniano i suoi racconti gialli: se un gioiello viene rubato da un contenitore chiuso a chiave, la soluzione non sarà la telecinesi, bensì l'utilizzo di un potente magnete o qualche altro gioco di prestigio; se una persona sparisce inaspettatamente, dovrà esserci un tunnel segreto; e così via. Ecco perché le spiegazioni naturalistiche sono più magiche del ricorso a interventi sovranaturali: quanto è più “magica” la spiegazione di un detective dell'intricato stratagemma grazie a cui un criminale ha compiuto l'assassinio in una stanza chiusa a chiave, rispetto al dichiarare che egli era in possesso del potere sovranaturale di attraversare i muri!

Sono tentato di procedere anche oltre, dando così alle ultime battute di Chesterton una lettura differente – che senza dubbio non era nell'intenzione di Chesterton, ma ciononostante è più vicina a una misteriosa verità: quando la gente immagina ogni sorta di significato più profondo perché ha «paura di quattro parole: “Egli si fece uomo”», ciò che realmente teme è di perdere quel Dio trascendente che garantisce il significato dell'universo, quel Dio visto come il Padrone nascosto che tiene le fila – al suo posto, noi abbiamo un Dio che abbandona la sua posizione trascendente e getta se stesso nella propria creazione, giocandosi pienamente in e con essa fino a morire; cosicché noi, esseri umani, rimaniamo senza alcun Potere più alto che vegli su di noi, con l'unico terribile fardello della libertà e della responsabilità per il destino della creazione divina, e così di Dio stesso. Siamo oggi abbastanza coraggiosi da assumere tutte queste conseguenze delle “quattro parole”? Coloro che si dicono “cristiani” non preferiscono forse conservare la confortabile immagine di Dio seduto sopra di loro, con lo sguardo benevolmente rivolto alle loro vite, che ci manda suo figlio come segno del suo amore; oppure non preferiscono restare, ancora più confortabilmente, soltanto con qualche spersonalizzata Forza Suprema?

*poc*he parole: “Egli si è fatto uomo”»; si è preferito modificare il testo, privilegiando così l'opportunità della traduzione letterale del titolo del saggio di Žižek, NdT).

L'assioma di questo saggio è che ci sia soltanto una filosofia che consideri fino in fondo le implicazioni delle "quattro parole": l'idealismo di Hegel – ed è per questo, infatti, che quasi tutti i filosofi ne hanno paura. L'argomento anti-hegeliano più decisivo è il fatto compiuto della svolta post-hegeliana: quello che anche il più fanatico partigiano di Hegel non può negare è che dopo Hegel qualcosa sia cambiato, che una nuova era del pensiero sia iniziata, la quale non può più essere spiegata nei termini hegeliani dell'assoluta mediazione del concetto; tale svolta è avvenuta in diverse forme, dall'asserto schellinghiano dell'abisso della Volontà pre-logica (più tardi volgarizzata da Schopenhauer) all'insistenza kierkegaardiana sull'unicità della fede e della soggettività, passando attraverso l'asserzione marxiana dei processi in atto della vita socio-economica, e la piena autonomia raggiunta dalle scienze naturali matematizzate, fino al tema freudiano della "pulsione di morte" come una ripetizione che resiste ad ogni mediazione dialettica. Qualcosa è accaduto, c'è una chiara svolta tra il prima e il dopo, e anche se si potrebbe sostenere che già Hegel avesse annunciato tale svolta, che egli sia stato l'ultimo degli idealisti metafisici e il primo degli storicisti post-metafisici, tuttavia non si può più essere realmente hegeliani dopo questa svolta; l'hegelismo ha perso per sempre la propria innocenza. Comportarsi oggi da veri hegeliani è come continuare a scrivere musica tonale dopo la rivoluzione di Schoenberg.

La strategia hegeliana predominante, che sta emergendo come reazione a questa immagine da spaventapasseri di Hegel "Idealista Assoluto", è l'immagine "sgonfia" di Hegel e del suo sistema, liberato così da compromessi ontologico-metafisici e ridotto ad una teoria generale del discorso, delle possibilità di argomentazione. Tale approccio è ben esemplificato dai cosiddetti "hegeliani di Pittsburgh" (Brandom, McDowell): non c'è da stupirsi che Habermas lodi Brandom, giacché Habermas stesso evita qualsiasi approccio diretto alla "grande" questione ontologica ("gli esseri umani sono *veramente* una sottospecie animale, il darwinismo è vero?"), alla questione di Dio o della natura, dell'idealismo o del materialismo. Sarebbe semplice provare come questo rifiuto "neo-

kantiano” da parte di Habermas di fare i conti con l’ontologia sia in se stesso necessariamente ambiguo: anche se Habermas e gli hegeliani di Pittsburgh trattano il naturalismo come l’oscuro segreto che non può essere pubblicamente ammesso (“certo che l’uomo si è evoluto naturalmente, certo che Darwin ha ragione...”), questo oscuro segreto è però una menzogna, giacché occulta la forma di pensiero idealista (gli a-priori trascendentali della comunicazione non possono essere dedotti dall’essere naturale). La verità, in questo caso, risiede nella forma, proprio come nel vecchio esempio di Marx dei realisti nella forma repubblicana: anche se i seguaci di Habermas segretamente pensano di essere dei veri materialisti, la verità sta nella forma idealista del loro pensiero.

Un’immagine così “sgonfiata” di Hegel non è sufficiente; dobbiamo affrontare la svolta post-hegeliana in termini più diretti. È vero, c’è una svolta, ma in tale svolta Hegel è il “mediatore evanescente” tra il suo “prima” e il suo “dopo”, tra le metafisiche tradizionali e il pensiero post-metafisico dei secoli diciannovesimo e ventesimo. Ammettere questo significa ammettere che qualcosa accada *in* Hegel, come una svolta verso una dimensione unica di pensiero, e che questa svolta sia stata rimossa, resa invisibile nella sua dimensione autentica, dal pensiero post-metafisico. Tale rimozione lascia uno spazio vuoto che deve essere riempito, cosicché la continuità dello sviluppo della filosofia possa essere ristabilita – ma riempito da cosa? Indice di questa rimozione è la ridicola immagine di Hegel come l’assurdo “Idealista Assoluto” che “pretende di conoscere ogni cosa”, di possedere la Conoscenza Assoluta, di leggere la mente di Dio, di dedurre l’intera realtà dall’auto-dinamismo della (propria) mente – immagine, questa, che è un caso esemplare di ciò che Freud chiamava *Deck-Erinnerung*, ovvero una formazione fantastica tesa a celare una traumatica verità. In questo senso, il ritorno post-hegeliano alla “realtà concreta, irriducibile alla mediazione del concetto”, potrebbe essere letto piuttosto come una disperata, postuma vendetta della metafisica, come un tentativo di ristabilire la metafisica, benché nella forma invertita del primato della realtà concreta.

Un altro argomento classico contro la filosofia della religione di

Hegel fa riferimento alla sua struttura teleologica: essa asserisce apertamente il primato del cristianesimo, tratta il cristianesimo come la “vera” religione, come il punto finale dell’intero sviluppo delle religioni.² È facile dimostrare come la nozione di “religioni del mondo”, sebbene sia stata inventata nell’era del Romanticismo con l’apertura verso le altre religioni (non europee), con lo scopo di fungere da contenitore concettualmente neutro per permetterci di conferire “democraticamente” uguale dignità spirituale a tutte le “grandi” religioni (cristianesimo, Islam, induismo, buddismo...), privilegi in effetti il cristianesimo – basta un rapido sguardo per capire chiaramente come l’induismo, e specialmente il buddismo, non si adattino affatto al concetto di “religione” implicito nell’idea delle “religioni del mondo”. Comunque sia, quale conclusione possiamo trarre da ciò? Per un hegeliano non c’è niente di scandaloso in questo fatto: ogni religione particolare, difatti, ha in sé il proprio concetto di ciò che la religione è “in generale”, cosicché non vi è alcuna idea neutra e universale di religione – ogni idea del genere sarebbe già orientata verso (tinteggiata da, egemonizzata da) una religione particolare. Ciò, comunque, non comporta in alcun modo una svalutazione nominalista/storicistica dell’universalità; piuttosto, ci costringe a passare da un’universalità “astratta” a un’universalità “concreta”, ovvero a stabilire come il passaggio da una religione particolare all’altra sia non soltanto qualcosa che concerne il particolare, ma anzi sia simultaneamente lo “sviluppo interno” della stessa idea universale, la sua “auto-determinazione”.

Le critiche post-colonialiste sembrano bandire il cristianesimo come la religione della “purezza”: il presupposto livello zero della normalità, della “vera” religione, al cui confronto tutte le altre religioni sarebbero distorsioni o variazioni. Del resto, quando

2. C’è una caratteristica che può far apparire Hegel come un pagano: per Hegel, la differenza tra il cristianesimo e le religioni “pagane” pre-cristiane non risiede nel fatto che queste ultime siano “false”, che celebrino dèi illusori invece del Dio cristiano “realmente esistente”. Lo sviluppo delle religioni – dall’animismo primitivo attraverso il politeismo fino all’ultima triade di Giudaismo, Cristianesimo, e Islam – è *inerente alla stessa divinità*, è l’auto-sviluppo di Dio: concezione, questa, che dal punto di vista di un credente cristiano non può non apparire eretica, o perfino blasfema.

gli ideologi dell'odierna *New Age* insistono sulla distinzione tra religione e spiritualità (auto-definandosi spirituali, ovvero non facenti parte di alcuna religione organizzata), essi (spesso non così) silenziosamente impongono una procedura “pura” di meditazione spirituale dai tratti Zen come se fosse la “purezza” della religione. La loro idea è che tutte le religioni presuppongano, si basino, sfruttino, manipolino ecc..., il nucleo stesso dell'esperienza mistica, e che ci siano soltanto alcune forme “pure” di meditazione (come lo Zen buddista) capaci di esprimere direttamente tale nucleo, eludendo ogni mediazione istituzionale e dogmatica. La meditazione spirituale, per questo suo astrarre dalla religione istituzionalizzata, appare oggi come il livello zero della religione, il suo nucleo non distorto: il complesso edificio istituzionale e dogmatico che sostiene ogni religione particolare è bandito come un rivestimento secondario e contingente di questo nucleo. La ragione di questo spostamento di accento dall'istituzione religiosa all'intimità dell'esperienza spirituale risiede nel fatto che una simile meditazione è la forma ideologica che meglio si adatta all'odierno capitalismo globale.

Il problema di Cristo nell'Ortodossia...

Le tre principali versioni del cristianesimo possono o non possono formare una sorta di triade hegeliana? Nella successione di Ortodossia, cattolicesimo e protestantesimo, ogni nuovo termine è una suddivisione, separatasi da una precedente unità. Questa triade di Universale-Particolare-Singolare può essere designata da tre figure rappresentative (Giovanni, Pietro, Paolo), così come da tre razze (slava, latina, germanica). Nell'Ortodossia orientale, abbiamo l'unità sostanziale della Scrittura con il corpo dei credenti, e ciò spiega perché ai fedeli sia concesso di interpretare il testo sacro; esso procede e vive in loro, non è estraneo alla storia come una sua *auctoritas* o un suo modello – la sostanza della vita religiosa è la stessa comunità cristiana. Il cattolicesimo si pone come radicale alienazione: l'ente che media tra il testo sacro e il corpo dei credenti, la Chiesa, l'istituzione religiosa, recupera la sua

piena autonomia. La suprema autorità risiede nella Chiesa, ed ecco perché essa ha il diritto di interpretare il testo; il testo, durante la messa, è letto in latino, una lingua che non viene compresa dai fedeli ordinari, ed è considerato peccato per un fedele qualsiasi leggere il testo direttamente, eludendo in tal modo la guida del sacerdote. Per il protestantesimo, infine, la sola autorità è il testo stesso, e si punta sul contatto diretto di ogni fedele con la Parola di Dio così come viene rivelata dal testo; il mediatore (il Particolare), in tal modo, scompare, si ritira nell'insignificanza, permettendo al fedele di adottare la posizione di un "Singolare universale", ovvero di un individuo in diretto contatto con l'Universalità divina, eludendo così il ruolo mediatore dell'Istituzione particolare. Questa riconciliazione, tuttavia, diviene possibile soltanto dopo che l'alienazione è stata portata all'estremo: in contrasto con il concetto cattolico di Dio considerato come caritatevole e amorevole, con il quale ci si può comunicare, o comunque si può negoziare, il protestantesimo esordisce con un concetto di Dio deprivato di ogni "misura comune" condivisa con l'uomo, di Dio come un impenetrabile Aldilà che distribuisce la grazia in maniera del tutto contingente.

La principale divisione dottrinale tra l'Ortodossia e il cristianesimo occidentale (sia il cattolicesimo che il protestantesimo) riguarda la processione dello Spirito Santo: per la tradizione latina, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, mentre per quella ortodossa procede soltanto dal Padre. Da questo punto di vista della "monarchia del Padre" come unica fonte delle tre "ipostasi" divine (Padre, Figlio, Spirito Santo), il concetto latino di doppia processione introduce una logica troppo razionale delle relazioni in Dio: il Padre e il Figlio sono concepiti come relativi l'uno all'altro nel modo dell'opposizione, e lo Spirito Santo appare allora come la loro ri-unione, e non veramente come una nuova, terza, Persona. Quindi non abbiamo una vera e propria Trinità, ma un ritorno della diade all'Uno, un riassorbimento della diade nell'Uno. Così, se il principio della "sola monarchia del Padre" viene abbandonato, l'unico modo per pensare l'Unità della triade divina è quello di spersonalizzarla, cosicché, alla fine, si ottiene l'Uno impersonale,

il Dio dei filosofi, della loro “teologia naturale”.³ A proposito di tale controversa questione circa l’origine dello Spirito Santo, Hegel ha commesso uno strano *lapsus*: ha erroneamente affermato, infatti, che per l’Ortodossia, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, e per il cristianesimo occidentale dal Figlio soltanto (dalla Resurrezione di Cristo nella comunità dei credenti); come ha scritto, il disaccordo tra Oriente e Occidente consisterebbe nel sapere «se lo Spirito Santo procede dal Figlio oppure dal Padre e dal Figlio, essendo il Figlio soltanto colui che attualizza, che rivela – così da lui solo lo Spirito procede». ⁴ Per Hegel, non è quindi neanche pensabile che lo Spirito Santo possa procedere dal Padre – e dal mio punto di vista c’è una verità in questo *lapsus*. La premessa di base di Hegel è che ciò che muore sulla Croce non sia soltanto l’incarnazione, la rappresentante terrena, di Dio, ma lo stesso Dio dell’aldilà: Cristo è il “mediatore evanescente” tra il Dio-in-sé sostanzialmente trascendente e Dio in quanto comunità spirituale virtuale. Questo “passaggio da soggetto a predicato” è evitato nell’Ortodossia, dove Dio Padre continua a tirare le fila, e non è davvero implicato nel processo.

L’Ortodossia rende conto della Trinità delle Persone divine postulando una “differenza reale” in Dio stesso: la differenza tra la sostanza (*ousia*) e la sua ipostasi personale. Dio è uno per quanto riguarda la sostanza, e trino per quanto riguarda la personalità; tuttavia, le tre persone non sono soltanto unite nell’unità sostanziale dell’essenza divina, bensì anche attraverso la “monarchia del Padre” che, come Persona, è origine delle altre due ipostasi. Il Padre come Persona non combacia completamente con la sua “sostanza”, poiché egli può dividerla con (impartirla a) le altre due persone, cosicché i tre sono consustanziali: ogni Persona divina

3. Cfr. Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, 2001 (trad. it. *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999, NdT). Lossky non sarà qui un po’ troppo sbrigativo, ignorando il misticismo proprio della spiritualità cattolica? Il Dio di S. Teresa non è certamente il “Dio dei filosofi”.

4. G.F.W. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, III*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 84 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Bari, 1983, NdT).

include in sé l'intera natura/sostanza divina; questa sostanza non è divisa in tre parti.

Tale distinzione tra la sostanza e la sua ipostasi è di fondamentale importanza per la concezione ortodossa della persona umana, perché si trova anche nell'universo creato/caduto. Persona non è uguale a individuo: in quanto "individuo", io sono definito dalla mia natura particolare, dalle mie proprietà naturali, dalle mie qualità fisiche e psichiche. Io sono qui come parte della realtà sostanziale, e ciò che io sono lo sono a spese degli altri, rivendicando la mia parte di realtà. Ma non è questo che mi rende una persona unica, non è questo che dischiude l'abisso insondabile del "me stesso". Per quanto a lungo possa guardare nelle mie qualità, anche in quelle più spirituali, non potrò mai trovare una caratteristica che mi possa rendere una persona:

«"Persona" significa l'irriducibilità dell'uomo alla sua natura – "irriducibilità", e non "qualcosa di irriducibile" o "qualcosa che rende irriducibile l'uomo alla sua natura", proprio perché in questo caso non può essere questione di un "qualcosa" distinto da "un'altra natura", ma di *qualcuno* che è distinto dalla sua propria natura».⁵

È soltanto questo vuoto insondabile che rappresenta la mia libertà, così come la mia singolarità unica che mi distingue da tutti gli altri: ciò che mi distingue non sono le mie idiosincrasie personali, né le peculiarità del mio particolare carattere, ma l'abisso della mia personalità – ecco perché è solo all'interno dello Spirito Santo, in quanto membro del corpo della Chiesa, che posso raggiungere la mia singolarità. Ecco in che modo l'uomo è fatto "a immagine e somiglianza di Dio": ciò che rende un essere umano "simile a Dio" non è una qualità superiore o addirittura divina della mente umana. Bisognerebbe quindi lasciarsi alle spalle i ben noti motivi dell'essere umano come una copia carente di divinità, della sostanza finita dell'uomo come una copia della sostanza divina infinita, delle

5. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, op. cit., p. 120.

analogie dell'essere, ecc.: è soltanto al livello della persona, della persona in quanto tale, della persona in quanto questo abisso al di là di tutte le proprietà, che l'uomo è "a immagine di Dio", il che significa che Dio stesso deve essere non solo una sostanza essenziale, ma anche una persona.

Lossky connette questa distinzione tra natura (umana) e persona alla dualità del Figlio e dello Spirito Santo, della redenzione e deificazione: «L'opera redentrice del Figlio è legata alla nostra natura. L'opera deificante dello Spirito Santo riguarda le nostre persone». ⁶ La dispensa divina del genere umano ha due aspetti, negativo e positivo. Il sacrificio di Cristo è l'unica preconditione per la nostra deificazione: cambia la nostra natura in modo tale che essa sia aperta alla grazia e possa ambire alla deificazione. In Cristo, «Dio fatto uomo perché l'uomo possa farsi Dio», ⁷ «l'opera redentrice di Cristo [...] è vista come direttamente connessa con lo scopo ultimo delle creature: conoscere l'unione con Dio». ⁸ In quanto tale, il sacrificio di Cristo fornisce solo una preconditione per lo scopo ultimo, che è la deificazione dell'umanità: «l'idea della nostra deificazione finale non può essere espressa unicamente su base cristologica, ma richiede anche uno sviluppo pneumatologico». ⁹ L'Ortodossia priva così Cristo del suo ruolo centrale, in quanto la prospettiva finale è quella della deificazione (farsi-Dio) dell'uomo: l'uomo può diventare per grazia ciò che Dio è per natura. Ecco perché «l'adorazione dell'umanità di Cristo è quasi estranea alla religiosità ortodossa». ¹⁰

Da un punto di vista rigorosamente cristiano, il simmetrico rovesciamento dell'Ortodossia (Dio si è fatto uomo perché l'uomo possa farsi Dio) non coglie il punto centrale dell'Incarnazione: una volta che Dio si è fatto uomo, non c'è più un Dio a cui qualcuno possa ritornare o che qualcuno possa diventare; dunque si dovrebbe parafrasare il motto di Ireneo: «Dio si è fatto uomo, perché l'uomo possa farsi quel Dio *che si è fatto uomo*». Il punto

6. Ivi, p. 109.

7. S. Ireneo, citato in ivi, p. 97.

8. *Ibidem*.

9. Ivi, p. 103.

10. Ivi, p. 105.

centrale dell'Incarnazione è che non si può diventare Dio – non perché Dio abiti in un Aldilà trascendente, ma perché Dio è morto, e così l'idea di avvicinarsi a un Dio trascendente diventa irrilevante; la sola identificazione è l'identificazione con Cristo. Dal punto di vista Ortodosso, tuttavia, la “teologia esclusivamente giuridica” della cristianità occidentale non coglie in tal modo il vero senso del sacrificio di Cristo stesso, riducendolo alla dimensione giuridica del “pagare per i nostri peccati”: «Entrando nella realtà del mondo caduto, Egli ha spezzato il potere del peccato nella nostra natura, e con la Sua morte, che rivela il grado supremo del Suo ingresso nella nostra condizione decaduta, Egli ha trionfato sulla morte e sulla corruzione».¹¹ Il messaggio del sacrificio di Cristo è «la vittoria sulla morte, la primizia della risurrezione generale, la liberazione della natura umana dalla prigionia del demonio, e non solo la giustificazione, ma anche la restaurazione della creazione in Cristo».¹² Cristo spezza il possesso della natura (decaduta) su di noi, creando così le condizioni per la nostra deificazione; il suo gesto è negativo (la rottura con la natura, vincendo la morte), mentre il lato positivo è fornito dallo Spirito Santo. In altre parole, la formula “Cristo è il nostro Re” è da prendere nel senso hegeliano del monarca come eccezione: quello che noi esseri umani siamo per grazia, egli è per sua natura – un essere dalla perfetta sintonia tra Essere e Dovere.

Il fatto primordiale è l'Unità di essenza/sostanza e la Trinità delle persone in Dio – questa Trinità non è dedotta e relazionale, ma rimane un mistero insondabile originale, in chiaro contrasto con il Dio dei filosofi, che vedono in lui la semplicità primordiale della Causa. Le antinomie nella nostra percezione di Dio devono essere mantenute, in modo che Dio rimanga un oggetto di venerata contemplazione dei suoi misteri, e non l'oggetto di analisi razionaliste. L'opposizione tra teologia positiva e negativa è dunque fondata in Dio stesso, nella distinzione reale in Dio tra l'essenza divina e le operazioni di energie (l'economia divina): «Se le energie

11. Ivi, p. 104.

12. Ivi, p. 102.

scendono a noi, l'essenza rimane assolutamente inaccessibile». ¹³ La modalità principale di questa discesa dell'energia divina è la grazia:

«Proprio perché Dio è inconoscibile in ciò che Egli è, la teologia Ortodossa distingue tra l'essenza di Dio e le sue energie, tra la natura inaccessibile della Santissima Trinità e le sue “processioni naturali”... La Bibbia, nel suo linguaggio concreto, non parla d'altro che delle “energie”, quando ci narra della “gloria di Dio” – una gloria con innumerevoli nomi che circonda l'Essere inaccessibile di Dio, rendendolo conosciuto fuori di Sé, nascondendo al contempo ciò che Egli è in se stesso... E quando si parla di energie divine in relazione agli esseri umani, a ciò con cui essi sono in comunione, a ciò a cui essi sono dati e destinati, questa realtà divina e increata dentro di noi è chiamata Grazia». ¹⁴

Questa distinzione tra l'essenza inconoscibile della Trinità e le sue “manifestazioni energetiche” al di fuori dell'essenza richiama l'opposizione hegeliana tra l'In-Sé e il Per-noi:

«Indipendentemente dall'esistenza delle creature, la Trinità si manifesta nel fulgore della sua gloria. Da tutta l'eternità, il Padre è “il Padre della gloria”, il Verbo è “lo splendore della Sua gloria”, e lo Spirito Santo è “lo Spirito della gloria”». ¹⁵

Tuttavia, da un punto di vista rigorosamente hegeliano, questo passaggio è profondamente problematico: non è forse l'essenza stessa del Figlio che permette a Dio di manifestarsi e di intervenire nella storia umana? E, ancora di più, lo Spirito Santo non è forse la “personalità” della stessa comunità, la sua sostanza spirituale? Lossky è consapevole del problema:

«Se [...] il nome “Spirito Santo” esprime più una economia

13. S. Basilio, citato in *ivi*, p. 54.

14. *Ivi*, pp. 89-90.

15. *Ivi*, p. 94.

divina che una qualità personale, è perché la Terza Ipostasi è l'ipostasi della manifestazione *per eccellenza*, la Persona in cui noi conosciamo Dio la Trinità. La Sua Persona è nascosta a noi per la profusione stessa della Divinità che Egli manifesta».¹⁶

Ciò che rimane impensabile in questa prospettiva è il pieno coinvolgimento di Dio nella storia umana, che culmina nella figura del “Dio sofferente”: da una prospettiva propriamente cristiana, *questo* è il vero significato della Trinità divina – la manifestazione di Dio nella storia umana è parte della sua stessa essenza. In questo modo, Dio non è più un monarca che dimora eternamente nella sua assoluta trascendenza – la stessa differenza tra l'essenza eterna e la sua manifestazione (l'“economia” divina) dovrebbe essere abbandonata. Ciò che si ottiene nell'Ortodossia al posto di questo pieno impegno divino, al posto del Dio che va fino in fondo e si sacrifica per la redenzione degli esseri umani, al posto della concezione della storia della redenzione umana come una storia in cui il destino di Dio stesso è deciso – è un Dio che abita nella sua Trinità, al di là di ogni storia e comprensione umane, un Dio del quale l'Incarnazione in Cristo come in un mortale pienamente umano e la fondazione dello Spirito Santo come la comunità dei credenti sono solo un'eco: una specie di copia platonica dell'eterna Trinità-in-sé, totalmente estranea alla storia umana.

La questione centrale è: come si relaziona la distinzione tra l'essenza e la sua manifestazione (energia, economia) alla distinzione tra l'essenza (in quanto carattere sostanziale) e la persona, tra *ousia* e *hypostasis* (in termini hegeliani, alla distinzione tra sostanza e soggetto)? Quello che l'Ortodossia è incapace di fare è *identificare* queste due distinzioni: Dio è una Persona precisamente e soltanto nel suo “modo” di manifestazione. Quello che l'Incarnazione cristiana (Dio si fa uomo) ci insegna è che parlare delle Persone divine al di fuori dell'Incarnazione è una cosa priva di senso, nel migliore dei casi un residuo di politeismo pagano. Certo, la Bibbia dice “Dio ha mandato e ha sacrificato il suo Figlio unigenito” – ma

16. Ivi, p. 92.

l'affermazione va letta così: il Figlio non era presente in Dio prima dell'Incarnazione, seduto lì al suo fianco. L'Incarnazione è la nascita di Cristo, e dopo la sua morte non vi è più né il Padre, né il Figlio, ma "solo" lo Spirito Santo, la sostanza spirituale della comunità religiosa. Solo in questo senso lo Spirito Santo è la "sintesi" del Padre e del Figlio, di Sostanza e Soggetto: Cristo rappresenta l'intervallo di negatività, la singolarità soggettiva, e nello Spirito Santo la sostanza è "rinata" come comunità virtuale di soggetti singolari, persistendo soltanto in – e attraverso – la loro attività.

L'Ortodossia, così, non riesce a cogliere il fatto centrale del cristianesimo, lo spostamento d'asse dell'intero equilibrio dell'universo che è implicito nell'Incarnazione: il concetto di "deificazione" dell'uomo presuppone il Padre come il centro sostanziale di riferimento cui l'uomo deve far ritorno – qui l'idea di Hegel, per cui ciò che muore sulla Croce è il Dio Aldilà-di-Sé, è impensabile. E l'ironia è che Lossky ha scritto una dettagliata analisi di Meister Eckhart, sebbene la sua Ortodossia sia assolutamente contraria al principio fondamentale di Eckhart: l'ex-centricità di Dio stesso, a causa della quale Dio stesso ha bisogno dell'uomo per venire a se stesso, per raggiungere se stesso, per attualizzare se stesso, così che Dio è nato nell'uomo, e l'uomo è la causa di Dio.

Ciò che unisce i due è comunque il rifiuto (o l'incapacità) di sostenere la piena umanità di Cristo: entrambi riducono Cristo ad un essere etereo estraneo alla realtà terrena. Inoltre, ciò che condividono sia Lossky che Eckhart è l'accento sulla *via negativa*, sull'avvicinamento a Dio attraverso la negazione di tutti i predicati a noi accessibili e, quindi, sull'affermazione della sua assoluta trascendenza.

... e in Meister Eckhart

Ciò che rende Meister Eckhart così insopportabile agli occhi di tutta la teologia tradizionale è che, nella sua opera, «va in frantumi il dualismo più fondamentale, quello tra Dio e la sua creatura, il